"UMA CONSPIRAÇÃO CONTRA OS CIVILIZADOS": HISTÓRIA, POLÍTICA E IDEOLOGIAS DOS MOVIMENTOS MILENARISTAS DOS ARAWAK E TUKANO DO NOROESTE DA AMAZÔNIA

ROBIN R. WRIGHT
Universidade Estadual de Campinas

Introdução

Em anos recentes, o estudo da etno-história e da religião das terras baixas sul-americanas testemunhou diversos avanços metodológicos de grande importância. Todos os ensaios reunidos na coleção de Hill, *Rethinking History and Myth* (1988), examinam a questão da interpretação indígena da história do contato índio-branco nas sociedades amazonense e andina. Corolário de uma corrente antropológica de pensamento que se constrói desde o início dos anos 1980, esta obra destrói, virtualmente, a imagem do "primitivo atemporal", que tinha marcado grande parte da etnografia das terras baixas sul-americanas. A obra desafia os estudiosos que trabalham na área a reavaliar suas pressuposições e abordagens para o entendimento da história indígena, trabalhando em direção a "uma consciência verdadeiramente crítica e hermenêutica da história social" (Hill 1988: 3). Entre outros caminhos, as novas abordagens, exemplificadas em muitos ensaios, abandonam a noção de que a pesquisa arquivística é um modo mais "objetivo" de entender o que aconteceu na história de contato do que as interpretações indígenas de sua experiência histórica na narrativa oral.

Simultaneamente à coleção de Hill, o brilhante e magistral trabalho de Lawrence Sullivan, *Icanchu's Drum: An Orientation to Meaning in South American Religions*, foi publicado. Historiador da religião, Sullivan contribui

Anuário Antropológico/89
Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992

grandemente para o estudo antropológico da mitologia, cosmologia e ritual dos povos indígenas da América do Sul. No mesmo espírito da obra de Hill, Sullivan clama por uma abordagem hermenêutica crítica, tanto da experiência religiosa quanto da histórica.

> Porque as crenças religiosas e os atos simbólicos e as imagens desfrutam de uma experiência rica e complexa em várias qualidades do tempo, deve-se perguntar como aprender a verdade sobre a humanidade que aparece nas histórias de culturas específicas e deve-se investigar sobre o relacionamento que essa verdade mantém com o que é sagrado (Sullivan 1987: 18).

A abordagem de Sullivan é também comparativa, como um modo "de descobrir, e até de criar, bases firmes para revelar e avaliar diferenças significativas" (: 19). Particularmente relevante para este artigo é sua visão de mito como um modo de encarar significativamente a história:

> Para desempenhar um papel ativo na criação de seu destino, as culturas escolhem sinais de seus tempos dentro do compasso do mito. Circunstâncias históricas se tornam interpretáveis, em termos de visão milenarista, como as conseqüências decorrentes do passado inevitável, aparentemente inescapável, circunstâncias estas sujeitas a uma nova espécie de tempo (: 581).

A abordagem que adoto neste artigo parte, essencialmente, dos avanços apresentados nestas duas obras.

O noroeste da Amazônia, fronteira Brasil-Venezuela-Colômbia, há muito tempo tem-se salientado na etnografia histórica da Amazônia por suas rebeliões milenaristas do século XIX. Em estudos anteriores (Wright 1981; Hill e Wright 1988; Wright e Hill 1986), reconstruímos a história desses movimentos entre os Baniwa e Wakuenai. Apontando as fundações da crença e da prática milenarista na religião indígena, argumentamos que os líderes milenaristas improvisavam o simbolismo do mito e do ritual, para formularem uma estratégia de resistência às condições político-econômicas opressivas, impostas pelos povos e instituições não-nativos.

Neste artigo, dedico maior atenção a uma reconstrução e interpretação das rebeliões milenaristas entre os povos Tukano e Warekena dos rios Uaupés e Xié, em 1858-9. Liderados pelo messias Alexandre Cristo e outros, estes movimentos seguiram-se imediatamente à rebelião Baniwa de

Venâncio Aniceto Kamiko, em 1857. Minha preocupação primeira será ordenar o grande acervo de documentos escritos deixados por funcionários governamentais, missionários e militares, que serviram na região naquela época e deixaram registros sobre os movimentos e os messias. Felizmente, estas não são as únicas fontes, pois tanto os Arawak quanto os Tukano recontam histórias orais extensivas, que clarificam suas percepções dos messias. Estas são uma fonte fundamental para entender como o milenarismo baseou-se em crenças religiosas tradicionais; por que se acreditou em certos messias e em outros não; e o que esteve em jogo nas lutas indígenas contra a sociedade colonial.

Desta interpretação, mostro que as preocupações e estratégias milenaristas dos Tukano diferiam em pontos importantes daquelas dos Arawak. Enquanto ambos os povos se preocuparam com as desigualdades de poder existentes entre as sociedades Índia e Branca, o messias Baniwa, Venâncio Kamiko, orientou seus seguidores a rejeitarem e a se libertarem do sistema político-econômico dominante. Os Tukano, por outro lado, ambicionaram usurpar o poder dos brancos. A influência de Kamiko permaneceu forte por diversas gerações. Os messias Tukano, entretanto, foram afetados por problemas desde o início, especialmente por dúvidas de seus seguidores e dissidências internas.

Estas diferenças consideramos, então, como relacionadas a estruturas culturais preexistentes e, também, às experiências históricas dos dois grupos, que moldaram a maneira como os movimentos se desenvolveram. Como exemplos das primeiras, consideramos a natureza e os poderes dos xamãs e dos líderes políticos, a mitologia e as crenças escatológicas. Como exemplos das últimas, consideramos as ambigüidades de antagonismo e aliança simultâneos, de autonomia e interdependência, entre os Tukano e os brancos na história de seu contato. Estas diferenças podem ter influenciado o modo pelo qual, por exemplo, os símbolos cristãos foram usados nas ideologias dos movimentos. Funcionários governamentais e missionários também interpretaram os movimentos Tukano como sendo muito mais "militantes", "dispostos a resistir", representando maiores ameaças à segurança nacional na fronteira.

Para apoiar estes argumentos, a perspectiva metodológica que adoto incorpora "escalas de tempo múltiplas" (Stern 1987: 11) à história. Por um lado, uma reconstrução detalhada dos eventos, no decorrer dos anos de 1850, documenta as mudanças recentes que tornaram possíveis as rebeliões e as

mudanças dinâmicas que ocorreram durante o curso dos movimentos. Por outro lado, uma extensa história do contato e da colonização do alto rio Negro, desde o século XVIII, contextualiza os movimentos e enfatiza as "injustiças históricas, as lembranças e as estratégias que moldaram a consciência e a tática dos rebeldes" (: 11), bem como as alianças estabelecidas entre as sociedades indígenas e colonial. Finalmente, mostro que, longe de ser "suprimida" pela reação das autoridades coloniais, a consciência milenarista permaneceu até os dias de hoje e estabeleceu condições para o desenvolvimento recente de movimentos políticos no noroeste da Amazônia.

Meu trabalho de campo, em 1976-77, com as fratrias Baniwa dos rios Içana e Aiari, no Brasil, estudou especificamente as histórias orais e comparou-as com as fontes escritas do século XVIII até o presente. Minha pesquisa em arquivos e fontes publicadas abarcou os últimos quinze anos. Encontrei a documentação mais completa sobre o alto rio Negro, nos meados do século XIX, no Arquivo Histórico Nacional do Rio de Janeiro e no Arquivo Público do Estado do Amazonas, em Manaus. Este material monta a mais de quinhentas páginas de cartas oficiais, correspondências e relatos deixados por missionários, militares e autoridades governamentais que trabalharam dia-a-dia com os índios da região. Desde 1985, meu trabalho tem estado mais diretamente envolvido com a documentação das atuais lutas dos índios contra os projetos de desenvolvimento corporativos e públicos, e com a coleta de histórias orais dos povos Tukano e Uapés. Uma perspectiva comparativa e global dos povos e culturas da região tem sido essencial à interpretação de suas experiências históricas passadas e presentes.

Os povos Arawak e Tukano do vale do alto rio Negro

Os povos Arawak do noroeste da Amazônia incluem, entre outros, os Baniwa, os Curripaco e os Wakuenai da área de escoamento do Içana-Guainía[1]; os Warekena (ou Guarequena) do rio Xié no Brasil e caño San

1. *Baniwa* é o nome usado no Brasil para os *Arawak* do baixo e médio Içana, enquanto na Venezuela, Colômbia e no alto Içana, no Brasil, o mesmo povo é chamado de *Curripaco*. *Wakuenai* ("povo da nossa língua") é um etnônimo usado principalmente na Venezuela. Os

Miguel na Venezuela; os Baré do alto rio Negro, entre São Miguel da Cachoeira e San Carlos na Venezuela; e os Tariana do médio-baixo Uaupés no Brasil. A sudoeste estão os povos Tukano, dezessete grupos diferentes[2], habitando a área de escoamento do Uaupés e seus afluentes, os rios Tiquié, Papuri, Querari e Cuduiari no Brasil e Colômbia, e a região de Pira-paraná na Colômbia.

Apesar dos Tukano compartilharem muitos padrões culturais com os Arawak, há diferenças fundamentais que têm implicações para a história indígena. Ambos se organizam em várias fratrias patrilineares exogâmicas, cada uma consistindo de cinco ou mais *patrisibs*, nomeados e organizados em uma ordem seriada. Enquanto as fratrias Tukano não têm nome, não são localizadas em territórios ribeirinhos determinados e são internamente divididas em grupos lingüísticos exogâmicos (Jackson 1983), as fratrias Arawak são unidades exogâmicas nomeadas, associadas a territórios específicos. Ambos os povos têm mitos de origem que contam a emergência de antepassados como uma ordem seriada de irmãos, na qual o primeiro a nascer é o que tem a posição mais alta e o último a nascer é o que tem a posição mais baixa. Enquanto os mitos Tukano contam as viagens de Anacondas ancestrais que trazem os antepassados dos diferentes grupos de uma região distante subindo o rio Negro e entrando no Uaupés, com vários sítios de emergência, os mitos Arawak se referem a um único sítio na terra ou, no máximo, a poucos sítios, sendo o principal deles Hipana, no rio Aiari, considerado, pela maioria dos Arawak, o centro do mundo, de onde todos os ancestrais surgiram. Com base nestas diferenças, Hill (1985: 31) sugeriu que o sistema Arawak de fratrias tem um "potencial maior para evoluir para um sistema fixo de estratificação segundo *status* herdados", o que não parece ser tão provável entre os Tukano.

Etnógrafos das sociedades Tukano (Goldman 1979; Jackson 1983; Hugh-Jones 1979, entre outros) há muito notaram a existência de uma tendência dual na organização social indígena, entre a organização hierárquica baseada na ordem de nascimento de um conjunto de *siblings* agnáticos associados com papéis especializados (xamãs, chefes, guerreiros,

---

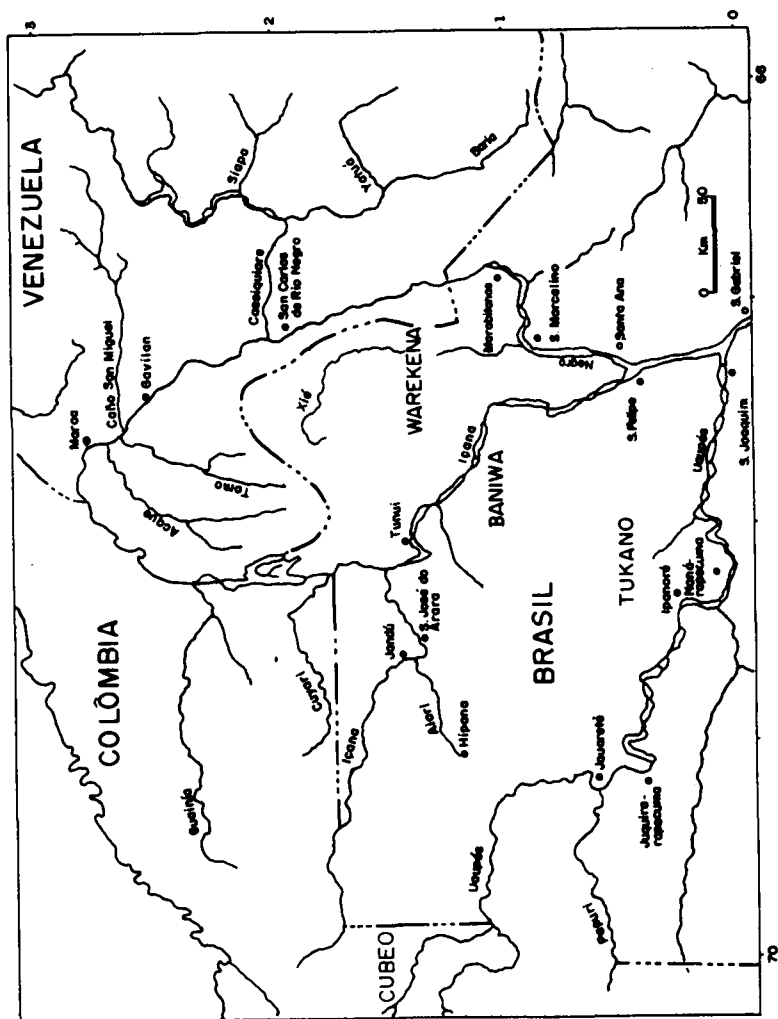
Baniwa do baixo rio Guainia e afluentes na Venezuela e Colômbia são um outro povo, cuja língua é ininteligível para os *Baniwa* do Içana e vice-versa.

2. Tukano, Desana, Uanano, Tuyuka, Cubeo, Tatuyo, Barasana, Bará, Karapana, Yuriti, Arapaço, Yepá-masa, Piratapuio, Siriano, Miriti-tapuio, Yahuna, Makuna.

dançarinos e rezadores, e servos), e um *ethos* "igualitário", envolvendo um elemento maior de desempenho e competição, que é mais associado à subsistência e atividades produtivas, relações de troca com grupos de igual *status*, e relações simétricas entre indivíduos com pouca ou nenhuma especialização. As duas tendências coexistem, mas em tensão; sendo assim, freqüentes disputas por uma determinada posição conflitam com uma ênfase igualitária mais geral.

Esta tendência dual também se manifesta nas áreas de liderança política e xamanismo. Entre os Tukano Orientais, idealmente, a liderança, em nível local, deveria seguir a ordem hierárquica, apesar de a aplicação deste princípio estar sujeita a disputas. Os líderes locais podem obter prestígio e poder através da organização de rituais, da manipulação habilidosa de relações de parentesco e de atividades xamânicas. No entanto, seu poder é reconhecido pela sua capacidade de dar mais do que receber. De acordo como Jackson (1983: 66), a única ocasião em que indivíduos poderiam se tornar líderes poderosos seria no caso de chefes de guerra que detivessem, às vezes, uma razoável poder sobre grupos muito maiores de pessoas do que seria esperado: "líderes que fossem chefes de guerra bem sucedidos, indubitavelmente, tinham muito mais poder, ao menos, durante tempos de crise".

Como os Arawak, os Tukano Orientais diferenciam dois tipos de xamãs - os xamãs propriamente ditos e os rezadores, ou "sacerdotes" (*kubu*), com base em treinamento, atividades de cura, atributos, tarefas e posição social. Enquanto os "sacerdotes" Tukano têm um *status* relativamente superior na comunidade e ocupam sua posição devido a atributos herdados, eles, potencialmente, conflitam com a posição mais democrática dos xamãs, que conseguem seu poder devido a habilidades reconhecidas (Reichel-Dolmatoff 1975; Hugh-Jones s.d.). Os Baniwa, os Wakuenai e, possivelmente, outros Arawak, ao contrário, permitem tanto a obtenção individual de papéis de liderança quanto a sua combinação com especializações xamânicas. Os xamãs Baniwa mais poderosos, por exemplo, tiveram todos os poderes, atributos e *status* de rezadores.

Mapa da região do alto rio Negro, mostrando as localizações dos povos Arawak e Tukano e os nomes de cidades, vilas e afluentes onde ocorreram os movimentos de 1857-1859.

Estas observações da etnografia são essenciais para o entendimento dos rumos que os movimentos milenaristas do século XIX tomaram no curso do tempo.

Os movimentos e as rebeliões milenaristas de 1857-1859

Venâncio Kamiko e a rebelião Baniwa

Venâncio Aniceto tinha sido criado por um famoso pregador zambo, de San Carlos del Rio Negro, conhecido como Padre Arnaoud, mas também havia sido treinado em artes xamânicas[3]. Suas profundas experiências com dívidas identificaram-no com a opressão da maioria dos povos nativos daquela época. Seus ataques de catalepsia e suas recuperações milagrosas, ele os interpretava como chamados divinos, ocasiões em que ele viajaria ao céu e falaria com Deus, que lhe daria poderes para absolver as dívidas dos povos e para guiá-los à sua salvação. Devido a seus extraordinários poderes xamanísticos, Kamiko foi identificado com heróis míticos Baniwa que, nos primórdios do tempo, milagrosamente livraram o mundo de forças perigosas e ameaçadoras. Através do uso habilidoso dos símbolos cristãos de sofrimento, purificação, salvação e imortalidade, Kamiko reforçou símbolos poderosos do mito e do ritual indígenas. Assim ele profetizou o fim do mundo, causado por um incêndio cósmico - um tema importante na mitologia da criação Baniwa - que ocorreria no dia de São João (24 de junho de 1858), um dia santo de purificação ritual, que também tinha fortes conotações políticas. Nesse dia Deus desceria à terra e anunciaria uma era de felicidade. Esse grande rito de passagem deveria ser provocado pela dança ritual intensa com cruzes e pelo canto de músicas derivadas dos mitos Baniwa da destruição cataclísmica do mundo pelo fogo. Como preparação para o evento, Kamiko encorajou seus discípulos a evitarem os bens materiais e idéias trazidas pelos brancos, pregando que somente sua submissão completa às suas ordens seria o modo de quebrar a opressão em que então viviam e obter a salvação. Kamiko, ou Venâncio Cristo, como era

---

3. Para uma descrição mais completa da vida de Kamiko e lendas de seus feitos, veja Wright 1981; Wright e Hill 1986.

conhecido na época, delineava suas ordens na forma de simbolismo cristão e assumia as funções sacerdotais de casar, batizar, ouvir confissões e perdoar pecados, o que criou um novo senso de autoridade e poder religioso, livre da interferência missionária. Essas práticas também tinham suas bases nas crenças e rituais tradicionais: rezadores Baniwa presidem cerimônias em que são atribuídos nomes, que, como o batismo, têm lugar no rio. Kamiko, comentava-se, tinha ordens de Deus para casar "cada homem com três esposas" (APA 31-3-1858), remontando à prática da poligamia, largamente observada nessa época. Ouvir confissões e absolver pecados se coadunam com a função tradicional do xamã de, em transe, aconselhar e admoestar os aflitos, consultando as divindades. O uso da cruz por Kamiko era paralelo ao uso do maracá pelo xamã durante o ritual da cura.

A influência de Kamiko se estendeu por uma grande parte da região do alto rio Negro, atingindo grande número de seguidores entre caboclos e entre os povos Arawak e Tukano. No fim de 1857, entretanto, os militares locais reprimiram brutalmente as danças milenaristas na parte baixa do rio Içana, e a ameaça de outras represálias pelos militares forçou Kamiko e seus seguidores a fugirem em massa para o território venezuelano, onde buscaram refúgio em áreas de difícil acesso. Apesar dos esforços militares posteriores para convencê-los a voltarem, muitos índios se recusaram a fazê-lo, preferindo resistir à interferência dos brancos e manter sua autonomia política e econômica. Na Venezuela, Kamiko foi feito prisioneiro em diversas ocasiões, mas, a cada vez, conseguiu escapar e continuou suas atividades messiânicas até sua morte, em 1902[4].

Kamiko foi, sem dúvida, o mais influente e ativo dos vários líderes messiânicos que surgiram nessa época. No início de 1858, seu movimento havia se espalhado entre os povos Tukano e Warekena dos rios Uaupés e Xié. Grandes danças foram registradas em meia dúzia de lugares no alto rio Negro e os participantes foram caracterizados pelos missionários e pelos militares como "mais militantes" e "dispostos a resistirem" à interferência do branco.

---

4. O túmulo de Kamiko, no rio Acque, na Venezuela, é feito de concreto e marcado por uma cruz. Os Baniwa da cidade de Maroa e arredores continuam a demonstrar sua fé em Venâncio até hoje, visitando seu túmulo regularmente para pedir por sua proteção.

Alexandre Cristo e as rebeliões no Uaupés e no Xié

De acordo com as fontes, no fim de fevereiro - início de março de 1858, Alexandre, um índio do alto rio Negro, proclamou ser ele o Cristo e promoveu danças entre os índios do baixo Uaupés. Quando jovem, Alexandre tinha sido criado por um comerciante português, Marques Caldeira, nas cercanias de Marabitanas[5]. Em 1857, Alexandre havia participado das danças de Kamiko, no rio Içana, e supõe-se que tenha estado entre os líderes do ritual e que tenha sido um discípulo próximo a Kamiko, apesar de não se ter sobressaído por qualquer habilidade xamanística especial.

Após o ataque militar no Içana, Alexandre decidiu mudar-se para o igarapé Manau, perto de Jauareté, no médio Uaupés, e foi ao Uaupés para persuadir sues parentes a estabelecerem-se com ele. Quando voltou à sua casa em Marabitanas, descobriu que lhe haviam sido roubados cinco alqueires de farinha e foi-lhe dito que duas mulheres haviam roubado a farinha para saldarem sua dívidas com os militares. Muito irritado, Alexandre ateou fogo à sua casa em Marabitanas e voltou com sua família para o Uaupés, onde fixou residência nas vilas Tukano de Naná-rapecuma e, mais tarde, Juquirá-rapecuma[6].

Os Tukano dessas duas vilas podem ter participado das danças de Kamiko, mas, após o ataque militar em 1857, estes e outros índios do baixo Uaupés fugiram para as florestas, temendo um segundo ataque. O Diretor de

---

5. Não há outra informação nos documentos sobre Marques Caldeira. Era uma prática comum entre os comerciantes tomar crianças nativas e criá-las como empregados domésticos. Embora não haja indicação de que essas crianças tivessem um status especial nas comunidades indígenas quando deixavam as casas de seus patrões, suspeita-se que tinham uma posição privilegiada por terem conhecido os modos de vida do homem branco e as fontes de sua riqueza.
   São José de Marabitanas era uma cidade de índios Baré e Marepitana e o principal posto militar da fronteira, até que o Forte de Cucuí o substituiu, nos anos de 1860. Seus comandantes militares ficaram conhecidos por conduzirem com mão pesada seus relacionamentos com os índios do Içana, especialmente suas atividades comerciais. Várias rebeliões e "deserções" de soldados abalaram a ordem militar, principalmente nos anos de 1850.
6. As populações dessas vilas eram predominantemente de línguas Tukano — Piratapuio, Juruá, Desana, Tukano, Arapaço e Iravassu — e de línguas Arawak — Tariana (Aranha, org., 1907, 1 (2): 32).

índios e comandante militar do destacamento em Marabitanas e Cucui, Capitão Joaquim Firmino Xavier, encontrou esses Tukano no Içana, durante sua missão de reconhecimento, nos meados de 1858:

> ... fugido das perseguições do Capitão Mathias, o qual ... mandara ao rio Vaupés buscar gallinhas, maqueiras, porcos, e passaros, sem pagar; e agarrar raparigas e rapasinhas para lhe servirem, de sorte que na foz do rio Vaupés já não havia indio algum, e não só elle Tuchaua, como outro, tinhão corrido para o Içana... (Aranha, org., 1907, 1 (4): 123).

Xavier assegurou-lhes que, sob sua administração, a vida seria mais agradável; no entanto, Xavier provou ser pouco melhor, pois mesmo os residentes de Marabitanas, incluindo Frei Salgado, o vigário local, e Frei Romualdo, seu assistente, decidiram se mudar para o baixo Uaupés, juntamente com algumas famílias, para escapar da autoridade excessiva de Xavier. Quando os missionários chegaram ao Uaupés, souberam que, rio acima, os índios estavam engajados em atividades milenaristas, com seu proclamado messias, Alexandre Cristo.

Romualdo relatou que havia:

> ... reunida muita gente até os gentios do centro, de todas as nações, venerando outro *Christo* que ali se apresentara praticando o mesmo que se dera no Igarapé Piraiauara no Içana, isto he, baptizando, casando, etc.; que esta reunião contava para mais de mil pessoas armadas de armas de fogo, e curabis (flechas com as pontas envenenadas) dispostas a resistir, caso para ali fossem como acontecera no Içana que ali mesmo esperarião os brancos[7].

---

7. Romualdo Furtado, in Aranha, org., 1907, 2 (7): 85-6. A área de maior influência de Alexandre se estendeu de aproximadamente São Joaquim a Jauareté no Uaupés, rio Tiquié e seus afluentes e, possivelmente, até o rio Pauri. A área era predominantemente de línguas Tukano. Em meados de 1853, a população de índios que se estabeleceu em vilarejos novos ou já existentes dentro dessa área era de aproximadamente 1.200 (APA 5-7-53). Não há dúvida de que essa população havia aumentado por volta de 1858. Os festivais de dança tradicionais contavam com diversas centenas de participantes. Flechas de guerra, lanças e espingardas eram algumas vezes utilizadas nessas danças. Os rituais que Alexandre iniciou, entretanto, ocorriam em casas especialmente construídas. As estimativas dos tamanhos dessas casas variam entre 32-36x10 e 39x23 pés, pequenas, se comparadas às tradicionais casas grandes no Uaupés.

Os rituais eram escondidos dos missionários, porque os índios sabiam que eles os suprimiriam e porque estavam convencidos de suas próprias habilidades para conduzirem cerimônias de batismo, casamento etc., sem os missionários. Quando Salgado e Romualdo tornaram conhecida sua presença no Uaupés, os índios enviaram-lhes uma mensagem que afirmava "... que não necessitavão mais Padres pois já tinhão o seu" (Aranha, org., 1907, 2 (7): 5-6).

Frei Salgado decidiu investigar. Ele prosseguiu com um grupo de, aproximadamente, sete pessoas, com cinco espingardas, na última semana de março de 1858. Na vila de Alexandre, foram recebidos friamente e ninguém afirmou saber o paradeiro do messias. Salgado começou a pregar entre a "multidão" de homens e mulheres reunidos na casa do chefe, mostrando-lhes uma grande cruz de metal que pendia de seu pescoço, pregando sobre o "Cristo verdadeiro" e ordenando-lhes beijar a cruz, "em respeito e veneração". As pessoas friamente deram-lhe as costas e foram embora (: 85-6). Mais tarde, Salgado perguntou-lhes porque não traziam mais crianças para serem batizadas e eles responderam que não havia utilidade nos batismos de Salgado, porque eles já tinham sido batizados. Pressentindo uma sensível hostilidade à sua presença, Salgado decidiu retornar e pediu ao chefe para ajudá-lo, designando pessoas para ajudar na travessia das cachoeiras de Ipanoré. O chefe respondeu que não havia ninguém para ajudar, que ninguém queria acompanhá-los (: 86-7). Salgado pediu e insistiu, ficando indignado à medida que as pessoas continuavam a ir embora. Salgado pediu ajuda a seus companheiros armados, que sacaram suas armas e apontaram-nas para o chefe, ameaçando nele atirar se as pessoas fizessem qualquer movimento contra eles (: 86-7). As pessoas já haviam então desaparecido completamente nas florestas que cercavam o povoado, deixando somente o chefe, seu filho e dois outros, a quem o frade ordenou que ajudassem com as canoas.

A versão de Salgado para a história é que, quando eles alcançaram as cachoeiras de Ipanoré, o grupo desembarcou para passar as canoas pela trilha de travessia e, então, o chefe subitamente desapareceu na floresta. Imediatamente, armas de fogo foram disparadas em seu meio. Um dos seus companheiros tombou ferido, e Salgado foi atingido levemente na perna. Os outros tomaram de suas armas, esconderam-se atrás de um amontoado de pedras e fizeram um pequeno fogo, procurando desviar a atenção. Os atacantes continuaram a atirar na floresta, usando tanto armas de fogo

quanto flechas envenenadas (: 86-7). Depois de meia-hora de escaramuça, dois dos atacantes pareciam estar mortalmente feridos, e a luta parou. Os acompanhantes de Salgado haviam recebido cerca de quatro ferimentos, um deles quase fatal.

Naquela noite, enquanto o grupo de Salgado permanecia numa vila rio abaixo, cuidando de seus ferimentos, três índios chegaram à vila com notícias de que dois dos atacantes haviam morrido devido à luta da manhã. Eles foram informados de que Salgado tinha ido a São Gabriel para conseguir tropas militares e retornaria brevemente para a batalha. Os índios voltaram rio acima para informar Alexandre sobre o iminente retorno de Salgado. Essas notícias causaram tanta confusão entre os Tukano quanto o boato de uma segunda invasão militar de Marabitanas causara entre os Baniwa poucos meses antes. A maioria das fontes supõe que Alexandre havia enviado pessoas para atirarem em Salgado em Ipanoré. Fosse ou não a verdade, as pessoas tinham de se preparar para as prováveis conseqüências.

Foi precisamente após esse incidente que Frei Raimundo escreveu ao Governador da Província sobre uma "uma conspiração contra os civilizados", recomendando como curso de ação:

> ... prender o christo, o Tuxaua, e os principaes influentes, para serem punidos,... pois... este negocio de santidade que já está generalisando em outras Povoações... parece huma especie de conspiração contra a gente civilisada (: 88-9).

O controle e a punição dos líderes erradicaria o "mal" que os missionários percebiam ser uma ameaça grave e crescente à presença do povo "civilizado" na região. Havia também rumores de que os índios estavam preparados para "impedir a passagem" de quaisquer canoas de mercadores e missionários pelas primeiras cachoeiras do Uaupés (APA 12-4-58).

De fato, se Romualdo tivesse sabido da verdadeira razão por detrás das hostilidades dos Tukano, ele, talvez, pudesse ter demonstrado maior compreensão. Meses mais tarde, foi verificado que, justamente antes do ataque, o ex-Diretor dos Índios do Uaupés (José Ignácio Cardoso), sob as ordens do Diretor Geral dos Índios da Província, havia enviado um chefe aliado Tariana para tomar pela força ("pega") dois meninos e duas meninas dos Tukano e mandá-los para Manaus para servirem na casa do Diretor

Geral (APA 12-4-58). Duas ou três pessoas foram mortas na ação, que provocou "grande irritação" entre os índios, que decidiram "por marinhas para que não passasse branco algum de certa altura do rio para cima" (APA 12-4-58).

Duas semanas após o ataque a Salgado, o Capitão Firmino Xavier recebeu os primeiros informes de que estavam ocorrendo danças milenaristas no rio Xié. É possível que Alexandre tenha deixado o rio Uaupés logo que ouviu os rumores sobre a aproximação dos militares, para se juntar aos movimentos do Xié. Muitos rumores foram ouvidos desde então até aproximadamente outubro, enquanto tanto índios quanto oficiais tentavam descobrir o que os oponentes estavam fazendo. Foi uma época complexa, na qual as cenas mudavam rapidamente. A reconstrução seguinte é fortemente baseada nos relatos deixados pelo Chefe de Polícia e Juiz Municipal, Marcos Antonio Rodrigues de Souza, que determinou grande parte destes "fatos", durante sua missão investigatória nos meados de 1858.

Depois do incidente nas cachoeiras de Ipanoré, Alexandre, sua família, e um número de seguidores fugiram do rio Uaupés, com medo de uma represália militar. Eles procuraram se juntar a Venâncio, perto do rio Acque, abaixo de Maroa, provavelmente viajando por trilhas através das matas, até o rio Içana. Os Baniwa, porém, fizeram os fugitivos voltarem, bloquearam sua passagem, resistindo à sua migração e à persuasão para juntarem forças. Foi informado a Souza que os Baniwa não permitiram sua fuga "para que não os fossem novamente arruinar, como dizião" (APA 1858a: 64).

O grupo de Alexandre então retornou ao Uaupés para decidir qual seria seu próximo movimento. A esta época, alguns chefes Tukano e Tariana haviam chegado ao ponto de questionar seriamente e duvidar da posição e autoridade de Alexandre. Este havia pregado que "mandioca e beiju do céu" viriam a eles um dia, se eles permanecessem fiéis seguidores (: 64). O dia passou e nada apareceu. Foi em abril e a estação das chuvas estava começando, um tempo em que a fome no Uaupés seria muita. As pessoas esperavam outra longa estação de fome, estavam cansadas, já tinham tido o suficiente e não estavam convencidas da santidade de Alexandre. Muitos deixaram o movimento e voltaram para suas casas. Um seguidor discutira amargamente com Alexandre sobre o incidente em Ipanoré, chamando Alexandre de "assassino" e não um santo. Boatos se espalharam de que Alexandre havia mandado matar essa pessoa e queimar seu corpo (AHN 1858a: doc. 5).

Alexandre não se abalou pela perda de seguidores, no entanto. Ele começou a pregar uma nova mensagem, através da qual ele justificava o fracasso de suas promessas iniciais. A nova mensagem ilustra como sua retórica tornou-se de transformação revolucionária:

> Alexandre procura salvar a collisão assegurando que suas promessas não se havião cumprido por haver Deus tomado o novo accordo de substituí-las pela de que os tapuias se transformarião em brancos, e estes naquelles, por quem serião governados com o mesmo poder e riqueza, em compensação do tempo porque tinhão os brancos governado (AHN 1858a: folha 64).

A nova ideologia de Alexandre focalizava a relação entre as sociedades nativa e não-nativa, como Romualdo tinha suposto, mas precisamente para modificar os relacionamentos de desigualdade política e econômica cujas existências eram conhecidas e sentidas. Esta ideologia se movia em direção diferente daquele evangelismo de fim-de-mundo catastrófico de Kamiko, predizendo uma inversão dos poderes econômicos exercidos pelos comerciantes e dos poderes políticos exercidos pelos militares e pelo governo. Os festivais religiosos eram dirigidos por sacerdotes nativos que tinham autoridade para batizar e casar. Isto em si mesmo dava ao povo força e autodeterminação em assuntos importantes. Através de Alexandre, Deus havia determinado que o povo teria controle total e os poderes para determinarem as condições de suas vidas *neste* mundo e não em outro. Em vez de eliminarem os brancos nos fogos de São João, ou pela ameaça de massacre, haveria uma troca de posição. Isto tinha tom de justiça, pois os brancos aprenderiam o que era sofrer e o que era ser obrigado a servir e a trabalhar. Sem dúvida, isto contribuiu para uma renovação de lealdade ao movimento, pois, se Deus cumprisse essas promessas, não haveria preocupação de represália dos militares. Alexandre também tinha profetizado que pólvora cairia do céu (APA 3-7-58); dessa forma o povo de tornaria invulnerável.

Alexandre conseguiu manter um grupo de aproximadamente quarenta seguidores até junho de 1858. As danças continuaram enquanto o grupo aguardava o cumprimento da segunda profecia. Logo, dificuldades novamente surgiram entre Alexandre e seus seguidores, forçando-o a realocar-se rio abaixo, mas, nessa época, a comissão investigadora de Souza já estava a caminho do alto rio Negro; ao mesmo tempo, as rebeliões já

haviam sido reportadas no rio Xié. Brevemente, a história se passou como se segue.

No meio de abril de 1858, o Capitão Firmino Xavier foi informado por um soldado, Elisbão Melgueira, do destacamento de São Marcelino e Santa Ana, na foz do Xié, de que novas danças tinham lugar em São Marcelino e Santa Ana, abaixo da foz do Içana. Os participantes estavam dançando com cruzes e eram liderados por outro "novo cristo" e "padre santo" assistente (AHN 1858b: nº 63, cap. 2). Xavier, imediatamente, foi investigar, mas, quando lá chegou, o povo de São Marcelino havia dispersado. Elisbão informou a Xavier que um índio, Cipriano Lopes, que era um xamã de alguma reputação, tinha estado envolvido nas danças e que diversas pessoas que tinham se recusado a participar delas tinham sido fatalmente envenenadas. Cipriano havia supostamente matado um soldado do destacamento e dois índios.

Xavier ordenou a Elisbão que convocasse os residentes de São Marcelino, enquanto ele ia rio abaixo até Santa Ana no rio Negro. Ele diz ter entrado na vila enquanto o povo estava em meio a uma dança; "mais de quarenta pessoas, cada uma com uma cruz", lideradas por um guarda policial, Domingos Antônio. Xavier tomou-lhes as cruzes, ralhou com os participantes e ordenou-lhes que retornassem a suas casas e que abandonassem tal "vadiação" (AHN 1858b: nº 63, cap. 2).

Xavier foi informado de que, de fato, Basílio Melgueira, um "desertor" do destacamento militar em Marabitanas, tinha participado das danças em São Marcelino e se proclamado o "novo cristo", enquanto que Cláudio José, um índio de São Marcelino, havia tomado o papel de "padre santo", e que Cipriano Lopes era somente um discípulo do novo messias (AHN 1858b: nº 63, cap. 2).

Consta que, depois que as danças foram dispersadas, Basílio e seus seguidores subiram o Xié, onde eles poderiam continuar suas danças em paz. Xavier tinha informação de que mais de 150 pessoas tinham se reunido nas nascentes do Xié onde, acreditava-se, estavam unindo forças com Kamiko, Alexandre e todos os seus seguidores.

Aproximadamente no meio de maio, foi informado de que Basílio estava na Venezuela com diversas pessoas do Xié. Todos eles tinham sido vistos no forte de San Carlos, que tinha sido virtualmente abandonado pelos militares no mês anterior. Embora Basílio estivesse fora do alcance dos

militares, Xavier estava convencido de que mais de 100 pessoas estavam ainda se reunindo no alto do Xié e que os encontros tinham "se transformado em reuniões armadas" (AHN 1858a: doc. 5), prontas para resistir a qualquer força militar que fosse enviada contra eles. Muito tempo depois, Xavier deteve várias testemunhas que juraram a veracidade desse fato, sendo uma delas a filha do "feiticeiro" Cipriano Lopes. Ela atestou que as "reuniões" aconteciam em Inamuim no rio Xié e que

> existião reunidos muitos homens e mulheres não só da Povoação de São Marcelino, como também de São Felippe, que se ocupavão em danças diárias, e em bebidas fermentadas, dançando com cruzes, tendo por Chefe o indio Claudio, que se intitulava Padre Santo, cazando e baptizando a seo bello prazer, e que tinhão trez espingardas e muitos curabys ervados para se oposesse a qualquer escolta que lá fosse (AHN 1858a; APA 24-7-58).

Além disto, o magistrado local, em São Marcelino, afirmou que os aí residentes haviam fugido para o alto do Xié, onde Cláudio José estava, e que Cláudio "por costume e muito tempo empregou-se nessa vadiação, e que até estava no Içana com o Christo Venancio, quando o Cadete Araujo alli foi" (AHN 1858a; APA 24-7-58).

A comissão investigadora do governo

De maio até setembro de 1858, o governo provincial interveio na região do alto rio Negro devido aos "distúrbios" ocorridos nos principais afluentes. Para o governo, não era uma questão de poucos rebeldes, e, à luz das revoluções na Venezuela, na época, havia muito interesse em jogo. Não era uma questão de espiões estrangeiros ou um missionário, ou especuladores "brincando com a credulidade de índios ignorantes"; era antes uma questão sobre a autoridade do governo na região estar quase que completamente minada pelos movimentos.

Em maio de 1858, vários artigos importantes apareceram no principal jornal de Manaus, *Estrella do Amazonas*, sobre as rebeliões messiânicas. Certamente os problemas na fronteira eram uma preocupação do público, e havia uma crescente pressão na capital para que Venâncio Kamiko, Alexandre e Cipriano Lopes fossem capturados e punidos pelos "crimes" a eles atribuídos. O Presidente da Província, José Furtado, instruiu o Chefe de Polícia e o Juiz Municipal, Marcos Rodrigues de Souza, a organizar uma

expedição à região, onde eles poderiam procurar a ajuda dos missionários e tentar persuadir os índios, sem uso de força, a retornarem às suas casas. Acima de tudo, Souza foi instruído a usar de persuasão para fazer com que os índios se conscientizassem de seus erros. Furtado disse, entretanto, que, se tal processo falhasse, a força militar poderia ser usada. Souza teria treze unidades militares (cerca de 75 homens) acompanhando-o rio Negro acima, e, se fosse preciso reforço, ele poderia chamar a Guarda Nacional e outros destacamentos militares do rio Negro (do Presidente Furtado a Marcos Antônio Rodrigues de Souza, in AHN 1858a).

Depois de muitos atrasos, Souza e as tropas chegaram a São Gabriel da Cachoeira, no começo de julho, onde eles traçaram planos cuidadosos para prosseguir com a missão para o Uaupés (AHN 1858a: docs. 3-4). As informações de Xavier de que os movimentos no Xié tinham-se tornado armados, entretanto, forçaram Souza a mudar seus planos e prosseguir até o Xié, enquanto dois outros emissários iam averiguar a situação no Uaupés (AHN 1858a: doc. 5). No Xié, um chefe Warekena contou a Souza que todos no Xié tinham fugido para as nascentes porque temiam os militares, já que um boato tinha se espalhado de que Xavier vinha vindo para capturar a todos e levá-los embora. Souza assegurou a eles que isto não era verdade e persuadiu o chefe a procurar seu povo e tentar convencê-lo a voltar (AHN 1858a: doc. 5). Ele ordenou que Cipriano Lopes fosse feito prisioneiro e então partiu para o Uaupés, convencido de que tinha deixado tudo "em completa tranqüilidade" e que "os dançadores de Christo são mais dignos de condoimento do que de punição" (AHN 1858a: doc. 5).

Enquanto passava por São Marcelino, a comissão teve informação de que Alexandre e seus seguidores estavam viajando rio abaixo no Uaupés, mas, quando souberam da presença da comissão, haviam entrado em pânico e tinham se escondido no Içana. Os Baniwa, entretanto, contaram para Souza que Alexandre não estava de fato no Içana, mas que, na verdade, tinha fugido para o sul do Uaupés e se encontrava em algum lugar no rio Tiquié.

De volta ao Uaupés, Souza prosseguiu com cuidado, respeito e reserva. Ele encontrou o povo de uma vila engajado num festival de dança e decidiu não tomar qualquer medida porque a presença de soldados teria sido certamente desastrosa. Enquanto passava por Taraquá, na foz do Tiquié, os índios fugiram imediatamente quando viram os soldados. Souza enviou presentes e pediu que eles retornassem, prometendo-lhes um festival

religioso se assim fizessem.

Os dois emissários da comissão que tinham precedido Souza tinham conseguido juntar "cinco chefes e 150 pessoas de seus povos" para uma reunião numa vila acima de Ipanoré. Dentre as pessoas estavam o filho de Alexandre, a quem Souza chamou de "Capitão da Guarda de Honra" de Alexandre. Souza obteve deles a informação de que Alexandre tinha abandonado o grupo e tinha ido com sua esposa e seu filho mais jovem para o Tiquié. Um índio Maku tinha visto o grupo rumando através da floresta pelo lado leste em direção a São Joaquim e ao rio Negro, segundo informações rumo a um esconderijo onde Alexandre tinha roças. Souza enviou um grupo de cinco pessoas, inclusive Ângelo, filho de Alexandre, para procurar o messias fugitivo, mas, quando o grupo mostrou sinais de revolta, teve de retornar.

Em suma, Alexandre e sua família não foram localizados. Ele permaneceu escondido por mais de um ano e meio e ninguém sabia exatamente onde. Souza supôs que ou ele reapareceria no rio Japurá e lá reiniciaria suas atividades ou ele "aquietar-se-ha ... nas suas roças ... esperando que se lhe esqueção os crimes com o tempo" (AHN 1858a: folhas 64-5). Em fevereiro de 1860, Alexandre deixou seu esconderijo e foi visto em São Gabriel, onde pediu para ser batizado e prometeu ao Diretor de Índios "viver dali em diante em paz e do seu trabalho" (APA 1860). Ele pediu permissão para morar em Santa Ana, no rio Negro, e, até onde se sabe, seu pedido foi atendido.

No final de julho/começo de agosto, Xavier escreveu que o povo de São Marcelino havia expressado o seu descontentamento com a prisão de Cipriano Lopes e que alguém tinha dito: "Se o Governo queria casas, que as concertasse, porque V.Sa. os tinha com palavras enganado e carregara o Cipriano" (AHN 1858a: doc. 20). Xavier afirmou, ainda, que, a não ser por uma exceção, nenhum índio tinha vindo trabalhar em serviço público e nenhuma farinha estava sendo enviada ao forte (AHN 1858a: doc. 20).

Souza foi para Nossa Senhora da Guia, onde Cipriano tinha uma casa, para verificar a veracidade do relato de Xavier, e descobriu que, ao invés de haver novos distúrbios, as coisas estavam calmas. A família de Cipriano e outros residentes estavam trabalhando nas novas casas, e as pessoas ficaram surpresas ao se darem conta de que Souza estava novamente ali. Souza concluiu que havia motivo para duvidar de que novas rebeliões haviam ocorrido no Xié e achou que Xavier tinha distorcido a verdade sobre o

assunto assim como já tinha feito em muitas outras ocasiões. Esta foi a visão que Souza insistiu para o Presidente Furtado aceitar, e o próprio Furtado escreveu, em 1859, que havia algumas "dúvidas" sobre as rebeliões do Xié (AHN 1859, 3: 218).

Souza concluiu o trabalho da comissão em setembro, convencido de que, no decorrer de vários meses, uma espécie de trégua tinha sido restaurada entre o governo e os índios do alto rio Negro. Pelo menos, assim parecia; e foi talvez tranqüilizador para o público saber que, vários meses depois, os índios Wanana (Tukano) capturaram Caetano, o discípulo de Alexandre, porque ele estava novamente promovendo agitações, e o entregaram à polícia. De acordo com um relatório:

> No dia 24 do corrente chegou o expresso militar do alto Rio Negro e consta que aquella parte da nossa fronteira goza de tranqüilidade; com tudo hum indio de nome Caetano emissario do celebre Alexandre andava pelo rio Vaupés seduzindo os seos habitantes para seguirem a sua seita; o qual sendo preso pelo Tuxaua da Povoação Caruru-cachoeira foi levado ao Subdelegado da Freguezia de São Gabriel que o remetteo por este mesmo expresso à disposição do Sr. Dr. Chefe da Polícia. Este indivíduo ... se lançava no rio na altura da Freguezia de Sta. Izabel com fronte o sitio Boa Vista na meia noite do oitavo dia da viagem, preso de pés e mãos como estava, não aparecendo o seu cadáver até as 11 horas do dia seguinte..." (*Estrella do Amazonas* 316, 25-12-1858).

Na verdade o suicídio de Caetano reforçou a crença messiânica no famoso chefe Manao Ajuricaba, conhecido dos povos do alto rio Negro, que, depois de sua derrota frente aos portugueses, em 1727, atirou-se acorrentado ao rio Negro, para não enfrentar a execução que o esperava no Pará (Sweet 1974: 545).

Antecedentes

Situar os movimentos da metade do século XIX requer traçar um panorama da história indígena, começando com os primeiros contatos mantidos no século XVIII. Esta exploração visa demonstrar que uma conjuntura específica das condições históricas que se desenvolviam desde o final do século XVIII fornece uma base para o entendimento das rebeliões.

A penetração européia no vale do alto rio Negro começou na primeira metade do século XVIII com o comércio de escravos. Uma fonte dos anos de 1750 sugeriu de forma plausível que aproximadamente 20.000 índios do alto rio Negro foram escravizados durante o ponto alto da atividades portuguesas, entre 1740 e 1755 (Szentmartonyi, em Wright 1981: 604). Por volta dos anos de 1760, várias das grandes nações do rio Negro tinham sido exterminadas e vastas partes do outrora populoso baixo e médio rio Negro tinham sido despovoadas.

A história do comércio de escravos do médio-alto rio Negro foi marcada pela resistência de uns poucos povos poderosos, tais como os Manao, que, sob a liderança de Ajuricaba, nos anos de 1720, organizaram uma confederação para evitar que os portugueses controlassem o comércio de escravos no alto do rio Negro. Depois da derrota dos Manao e da morte de Ajuricaba, em 1727, os Mayapena e outras tribos aliadas continuaram a resistência. Em 1757, os sobreviventes Manao empreenderam seu esforço final para expulsar completamente os portugueses do noroeste da Amazônia. Ainda muito tempo depois da supressão da rebelião, pessoas que visitavam o rio Negro relataram que os caboclos no rio tinham uma crença messiânica de que "Ajuricaba ainda estava vivo e algum dia voltaria para liderá-los contra os invasores europeus" (Sweet 1974: 597). Entre os índios do alto rio Negro, houve várias manifestações de resistência, mas a competição por alianças que chefes poderosos mantinham com os espanhóis e portugueses no comércio de escravos, assim como as guerras decorrentes, estiveram entre as principais causas do despovoamento da região (Wright 1981: 132).

Ao longo da última metade do século XVIII, espanhóis e portugueses começaram a colonizar e a reivindicar territórios nos vales do alto rio Negro e do Orinoco. Os esforços espanhóis foram, em sua maioria, limitados e instáveis, pois os missionários e militares foram raramente capazes de estabelecer uma estrutura colonial permanente. Uma indústria importante, a construção de barcos, foi introduzida na parte espanhola do rio Negro, no final do século XVIII, mas, apesar disto, a região permaneceu economicamente marginal e seu comércio limitado. Da mesma forma, o reassentamento forçado de índios nos povoados missionários teve pouco sucesso. Poucos missionários trabalhavam na região até o final do século XVIII e seus esforços para controlar os índios freqüentemente encontravam resistência (Wright 1981: 166).

A colonização portuguesa foi mais sistemática e seu impacto foi sentido

em maior extensão. Ao longo da última metade do século XVIII, centenas de índios do alto rio Negro foram transferidos para povoados coloniais, onde, sob o controle de diretores indicados pelo governo, trabalhavam em plantações e no extrativismo. Nos anos de 1780, grandes epidemias devastaram vastas regiões dos rios Negro e Japurá, causando graves problemas ao sistema de relocalização. Conseqüentemente, os militares com freqüência usavam a força para transferir os índios (Wright 1981: 149-53).

Missionários carmelitas fundaram diversas missões no alto rio Negro (incluindo duas no Baixo Uaupés), de 1761 até o final do século. Eles afirmam ter organizado vários grandes povoados e batizado centenas de índios que os procuraram para obter proteção da violência e dos efeitos devastadores da doença. Eles também introduziram os festivais nos dias santos que, com o tempo, tornaram-se uma das principais formas de religião da região (Knobloch 1972: 83-92).

Aproximadamente no final do século XVIII, o governo do rio Negro em Barra (Manaus) atravessou um verdadeiro colapso político e econômico, deixando os índios livres para retornarem às suas terras e recuperarem as suas perdas, enquanto que o governo colonial admitia seu completo fracasso em cumprir seu objetivo de "civilizar os índios" do rio Negro.

Durante grande parte do começo do século XIX, o alto rio Negro brasileiro permaneceu uma fonte de mão de obra, produtos da floresta e certas matérias-primas para o sustento dos povoados coloniais. O governo tentou com pouco sucesso instituir um sistema de trabalho e estabelecer imposto sobre a farinha de mandioca controlados por chefes índios por ele reconhecidos. Nos anos de 1830, comerciantes brasileiros começaram a operar na região de São Gabriel e Marabitanas, no alto rio Negro, e pelos anos de 1850, quando o sistema mercantil estava firmemente estabelecido, eles estavam conduzindo um próspero negócio com seus companheiros venezuelanos (Primov s.d.: 40; Wright 1981: 210-11).

O governo territorial em San Fernando de Atabapo, na Venezuela, deixou a administração do rio Negro essencialmente nas mão dos funcionários locais, ou comissários, que normalmente eram da classe de comerciantes crioulos. Como no Brasil, os índios eram explorados no comércio e freqüentemente forçados a trabalhar em serviços não remunerados (Primov s.d.: 42; Wright 1981). Os abusos deste sistema se tornaram tão flagrantes que, por volta do começo de 1840, o governo venezuelano tentou, inutilmente, introduzir reformas. Os índios novamente

procuraram refúgio dos maus tratos e exploração, embrenhando-se na floresta.

Por volta dos anos de 1850, o rio Negro tinha se tornado o centro econômico mais ativo do território, principalmente devido ao florescimento da indústria de construção de barcos em San Carlos e Maroa, da indústria de fabricação de corda e do comércio com o Brasil. Apesar dessa aparente prosperidade, entretanto, os povoados permanentes quase não podiam arcar com seu próprio sustento, sofrendo com a escassez crônica de comida e falta de dinheiro. Os trabalhadores índios freqüentemente estavam em grande dívida com os construtores crioulos de barcos e somente trabalhavam às custas de liberais provimentos de cachaça (Spruce 1970: 377-78, 475). As relações étnicas entre os índios e os não-índios eram baseadas nas diferenças de classe através das quais os comerciantes não-índios e os funcionários locais oprimiam e exploravam a população índia e seus descendentes. Entretanto os índios não estavam nem um pouco satisfeitos com a situação. Richard Spruce, o botânico inglês, observou, durante as suas viagens ao alto rio Negro, em 1853, que os Baré de San Carlos estavam "preparando um massacre geral de brancos", que ocorreria no dia de São João, quando "velhas dívidas seriam pagas. Alguns diziam que eles tinham se submetido por muito tempo aos brancos e que era uma coisa muito comum matar um branco e jogar seu corpo no rio..." (Spruce 1970: 348-49).

Um único missionário carmelita visitava periodicamente o alto rio Negro brasileiro durante o segundo trimestre do século XIX, mas sua influência na religião indígena parece ter sido mínima. Festivais católicos populares haviam se integrado completamente ao ciclo ritual anual tanto na Venezuela quanto no Brasil. Uma das principais influências na articulação do Catolicismo popular e da religião indígena derivou dos "zambos", descendentes de índios e negros da área venezuelana do rio Negro. Os zambos tinham uma tradição histórica de se rebelarem contra os brancos, que datava do século XVI, e de se aliarem aos índios do alto Orinoco (Humboldt 1907: 66). Nos meados do século XIX, um pregador zambo havia se tornado tão conhecido por suas observações religiosas que recebeu o nome de Padre Arnaoud (Spruce 1970: 451). Os ensinamentos de Arnaoud exerceram uma influência chave na história em questão. Embora possa ser exagerado atribuir a ameaça de rebelião dos Baré, no dia de São João, em 1853, a uma religião de protesto ensinada pelos zambos, de qualquer modo o Padre Arnaoud ensinou e criou Venâncio Aniceto Kamiko, o messias

Baniwa que iniciou as rebeliões milenaristas em 1857.

"Civilização e Catequização": 1852-1855

No começo dos anos de 1850, o recém-formado governo provincial em Manaus instituiu um programa para a "civilização e catequização" dos índios do vale do alto rio Negro. O governo restabeleceu o sistema de Diretorias de Índios, aumentou o número de missionários e instituiu um programa de mão-de-obra para "serviço público", em que se esperava que chefes reconhecidos pelo governo enviassem a Manaus trabalhadores e crianças, a quem poderiam ser ensinadas as artes da "civilização". A política oficial do governo classificava os povos nativos em índios da floresta (gentios), índios aldeados e índios "civilizados". Os diretores e missionários tinham a responsabilidade de atrair gentios para os rios principais, onde eles seriam mais acessíveis, enquanto que os aldeados forneceriam mão de obra para os programas de "serviço público". Para atingir esses objetivos, os Diretores confiavam no apoio e na aliança com os comerciantes e com vários chefes poderosos do rio Uaupés, que agiriam como intermediários na negociação das transferências, providenciando trabalhadores adultos e crianças e organizando buscas punitivas contra as tribos que resistissem.

De 1852 a 55, o Diretor de Índios no Uaupés, Jesuíno Cordeiro, e um missionário capuchinho, Frei Gregório José Maria de Bene, efetuaram mudanças importantes nos índios do Uaupés e Içana, que marcaram o período como sendo de transição crítica. Bene afirma ter batizado mais de 700 indivíduos nos dois rios, de janeiro a agosto de 1853, realizado 50 casamentos e atribuído nomes de santos a capelas construídas em 24 vilas (Aranha, org., 1907, 1 (2): 28-38). Ele afirmou que teria feito mais, porém, no Içana, muitos povoados estavam desertos, tendo os seus habitantes ido extrair salsaparrilha para liquidar suas dívidas com o Diretor de Índios. Ele enfrentou grandes dificuldades quanto aos casamentos por causa da prática da poligamia e do "concubinato"; mesmo assim, ele casou pessoas da mesma fratria, o que é uma violação de costume para os Tukano e Baniwa. Ele fez com que as crianças batizadas usassem roupas e, de acordo com alguns relatos, recebeu pagamento pelos batismos realizados.

Enquanto a intensiva campanha evangelizadora de Bene fosse talvez familiar aos índios, o programa de "civilização" de Cordeiro exigia mudanças mais fundamentais. No primeiro ano de seu trabalho, Cordeiro fez construir dez novos povoados, atraindo muitos povos ainda não-contactados

dos seus assentamentos na floresta para as margens dos rios, onde, "por ordem do governo", eles cortariam madeira e construiriam novas casas. Diferentes dos padrões tradicionais de seus assentamentos, os novos povoados "concentravam" um grande número de pessoas de diferentes grupos, tornando-as mais acessíveis para os programas de trabalho do Diretor. Periodicamente, Cordeiro levava adultos e crianças para o trabalho público e orfanatos em Manaus e, para realizar esse programa, ele sempre ia acompanhado de tropas. Ele logo se tornou inimigo de muitos dos comerciantes no Uaupés, ao impedir que eles negociassem com os índios e ao policiar os seus abusos, embora Frei Gregório de Bene o acusasse de conduzir o seu próprio negócio e de "encher a sua casa de índios" capturados à força.

Nos meados de 1853, Cordeiro relatou os primeiros sinais de resistência ao programa de civilização, por parte de um índio do alto Uaupés que protestou, dizendo que o reassentamento era um mero pretexto para uma posterior transferência para Manaus. Cordeiro rapidamente suprimiu esta resistência, prendendo o indivíduo. Um ano mais tarde, Cordeiro escreveu que oito povoados no Uaupés tinham sido subitamente abandonados por causa de abusos militares, especialmente retirar pessoas de suas casas à força. Em 1855, ele alertou sobre uma rebelião em formação no Uaupés, onde havia índios "que não querem mais obedecer aos seus chefes" (Jesuíno Cordeiro a Frei Gregorio, in Aranha, org., 1907, 1 (2): 38). Claramente o programa de "civilização" estava começando a desestruturar-se. Agravando esta situação, os índios estavam passando por dificuldades em prover as suas necessidades de subsistência nos novos povoados. Em 1853, Richard Spruce relatou que no Uaupés a situação se aproximava da completa escassez de víveres; e, em 1857, os Baniwa do Içana reclamaram às autoridades de suas condições extremamente miseráveis, da fome, da exploração pelos comerciantes e dos abusos militares (Wright 1981: 271).

Neste contexto, os índios do alto rio Negro articularam sua rebelião, procurando reverter as profundas desigualdades entre índios e brancos.

A história interpretada: a tradição do "Canto da Cruz"

Em outro trabalho (Wright e Hill 1986), discutimos em detalhe as várias lendas que os Baniwa contam sobre os poderes milagrosos de Venâncio Kamiko, suas lutas contra os brancos, e a autoridade que lhe permitia manter o movimento coeso. Os povos Tukano do Uaupés também relembram Kamiko como o iniciador de um culto milenarista chamado o "Canto da Cruz". Assim como os Baniwa, os Tukano representam as lutas de Kamiko com os brancos como a vitória do poder nativo sobre a destruição ocidental. O excerto que se segue, da tradição Desana do Canto da Cruz ilustra esse ponto. A tradição foi recolhida pela antropóloga Dominique Buchillet de um ancião Desana do rio Papuri, em 1987. Versões de partes desta tradição foram publicadas no *Enemini*, o jornal Salesiano de Jauareté:

> É o Camiko (da tribo Baniwa) que começou a cantar o canto da cruz. Ele é mesmo Deus disseram os Brancos. Eles varreram a casa dele [tiraram todo da casa] mas mesmo assim ele tinha todo. Quando chegava a noite, ele ascendia a casa, mesmo que não tinha nada para isso; Ele tinha todo: safonos, violão. A casa era bem iluminada. Depois de três dias eles (os Brancos) abriram a casa dele. Lá tinha todo tipo de comida: banana, abacaxi, beijú, farinha, etc. "É ele mesmo que fala coisas de Deus. É ele que faz milagres, ele que faz comida", disseram os Brancos. Tinha todo, café, arroz, tinha de todo. Apesar de que eles varreram a casa, ele tinha todo tipo de comida. Disseram que ele era mesmo Deus. Eles deixaram ele [preso] na casa, portanto ele encontrou todo, disseram. Fizeram, então, uma caixa com tabuás, a pregaram e a colocaram dentro do rio. Eles o colocaram dentro da caixa e alagaram a caixa; nem deixaram um pouco de comida dentro da caixa.
>
> Colocaram a caixa dentro da agua. Quando chegou a noite ele transformou [a caixa] numa canoa grande e ficou boboiando em cima da agua. Tocou música com violão, safono, a noite toda. Depois ele sumiu no fundo do rio; na noite seguinte a caixa que eles tinham feito e que ele tinha transformado em canoa, se levantou de novo. Os Brancos a viram. Camiko sabia que eles queriam afogar ele. Ele mandou escrever um bilhete para eles: se eu fizer afogar você, será que você ia aguentar, ele mandou escrever. Ahi, eles tiveram medo. Vou afogar vocês, ele diz; vou fazer a mesma coisa para vocês. Eles eram doutores. Viram que ele tinha mandado um bilhete para eles. Vamos retirar ele da água, disseram. Foram no porto e olharam: ele tinha todo tipo de comida, abacaxi, banana, beijú, macaxeira, farinha, arroz, feijão, etc. Ele é mesmo o homem que fale coisas de Deus, disseram esses doutores. Vendo isso, começaram a acreditar nele. Deram para eles vestidos, fitas [para enfeitar-se], colares... (Buchillet e Galvão s.d.: 1).

A lenda Desana representa Kamiko como o possuidor de todos os tipos de comidas e mercadorias, nativas e não-nativas, que ele armazena e é capaz de produzir na sua casa milagrosa. Esta forte imagem de uma figura de *cargo cult* é então desenvolvida em uma luta com os brancos, que tentam negar o seu controle sobre a produção. A caixa pregada, ou o caixão, com que os brancos tentam destruir Kamiko, representa uma transformação negativa da casa produtiva de Kamiko, uma vez que é desprovida de todos os bens e simboliza a morte. Kamiko triunfa ao transmutar o caixão em uma canoa.

Aqui somos lembrados do mito especificamente Tukano da canoa da Anaconda ancestral que trouxe os primeiros antepassados rio Negro acima até o Uaupés. Os Arapaço, um povo Tukano do baixo Vaupés, continuam este mito de migração ancestral para contar como a Anaconda, na forma de um submarino, traz, mais tarde, uma abundância de produtos manufaturados para a região do Uaupés, depois de longos contatos com os brancos. Na análise que faz deste mito, Chernela argumenta que:

> bens, historicamente manipulados para introduzir os índios no mundo do homem branco, são mostrados aqui como veículo da independência. A fundamentação ideológica aqui expressa não reforça o controle branco; ao contrário, faz movimentos simbólicos para usurpá-lo (Chernela, in Hill 1988: 48).

Os Arapaço acreditam que, quando a Anaconda ancestral retorna para a sua casa, carregada de bens, eles passam a controlar os instrumentos do poder branco.

Uma idéia similar é expressa pelos Barasana, povo Tukano da região do Pira-paraná da Colômbia, cujo herói cultural Waribi ("aquele que foi embora"), freqüentemente identificado com Cristo e o Deus cristão, conseguiu obter do espírito dos brancos, que habitavam o oriente, bens manufaturados (Hugh-Jones 1988: 143). Em sua interpretação do ciclo Waribi, Hugh-Jones mostra que o poder que os brancos atribuiam a Waribi é uma transformação do poder xamânico que criou a sociedade Barasana. Dessa forma, o mito deixa em aberto a possibilidade de que "xamãs contemporâneos poderiam restabelecer contato com Waribi e assim reverter o desequilíbrio entre índios e brancos" (: 150).

Na versão Desana, Kamiko essencialmente reivindica o controle, pela sociedade nativa, sobre a produção e a riqueza, que prevalece sobre a

inversão deste princípio pelos brancos. Vemos aqui uma diferença fundamental entre os Tukano e os Arawak, com relação às suas percepções de Kamiko e, de modo geral, em relação a crenças milenaristas. Nas lendas Baniwa sobre as lutas de Kamiko contra os militares (veja Wright e Hill 1986: 46-7), Kamiko milagrosamente escapa três vezes do caixão que os militares usavam para tentar destruí-lo. A cada vez, o caixão é amarrado com cordas, fechado com pregos e jogado no rio Orinoco. Na tentativa final, o caixão é retirado do rio e, dentro dele, é encontrada uma serpente. Kamiko, mais tarde, profetiza uma revolução que destruiria o governo militar.

Argumentamos que a lenda Baniwa deva ser entendida em termos dos temas encontrados nos mitos do Criador, Yaperikuli, que supera as tentativas de seus inimigos de matá-lo; e do filho do Criador, Kuai, cujo corpo consiste de todas as coisas mundanas e só pode ser destruído pelo fogo. O caixão, de certa forma, representa a realidade histórica de crescente opressão e repressão dos índios. O triunfo de Kamiko sobre a morte significa sua própria imortalidade e a superioridade do poder nativo sobre a estrutura de poder militar dos brancos. A serpente, um símbolo potente de desordem e traição nos mitos Baniwa, simboliza, aqui, a destruição final do sistema dominante.

As diferenças na interpretação de Kamiko estão ligadas tanto às experiências históricas dos dois grupos quanto aos contextos culturais do mito. Os Baniwa e outros Arawak sentiram, mais diretamente, os efeitos do regime de, pelo menos, quatro importantes postos militares (Marabitanas, Cucui,San Carlos del Rio Negro e São Gabriel). Os Tukano foram afetados principalmente pelo forte em São Gabriel. Estando próximos do centro da indústria de construção de barcos e da atividade extrativista no alto rio Negro, os Baniwa, Baré e Warekena haviam sofrido por muito mais tempo os efeitos opressores das dívidas e da exploração da mão de obra. Apesar de muitos comerciantes terem trabalhado no Uaupés durante o século XIX, seus abusos foram contidos pela ação militante dos Tukano, dos missionários e, eventualmente, pelos diretores de índios. Os missionários e os militares, além do mais, cultivaram, com os chefes Tukano, alianças que serviram aos seus interesses na troca de mercadorias. Embora seja impossível afirmar algo sobre o grau de "dependência" de bens da parte dos Tukano, nesse período, talvez uma das razões por que, no começo dos anos de 1850, os Tukano decidiram construir e colonizar novos povoados foi ter maior acesso à

riqueza do homem branco.

A tradição do Canto da Cruz prossegue descrevendo Alexandre como um discípulo de Kamiko "que queria ser seu igual", mas os seus seguidores não acreditavam que ele tinha os poderes do seu mestre:

> Camiko ensinou para outro. O aluno dele se chamava Alizente [=Alexandre]. Ele não é d'aqui, ele é do Orinoco; é um Baniwa. Camiko tinha dois alunos, Alizente e Tomaso. Ele ficou velho e morreu. Eles enterraram o que era o corpo dele quando ele desceu de novo na terra. A alma dele foi na casa do céu. Se transformou em criança e desceu na terra, cantando, tocando tambor. Quando vinha baixando na terra, eles enterraram o seu corpo. [Alizente morreu]. Ele chegou na terra depois que eles tinham enterrado o seu corpo [ele queria fazer como Camiko, ser igual a ele]. "Onde vocês deixaram o meu corpo?" perguntou Alizente. "Nós já enterramos" responderam. "Você não gosta de mim", ele diz, "por isso você já enterraram o meu corpo. Eu vou regressar," diz Alizente. Dizendo isso, ele foi perto da porta - e começou a subir no céu, tocando tambor. Aí ele desapareceu [definitivamente]. Se eles não tinham enterrado o corpo dele antes da volta dele, ia acontecer para ele a mesma coisa [como acontecia com Camiko]: ele ia crescer, ficar velho, e acabar por morrer; aí se tornava pequeno e descia outra vez na terra. Na hora que ele ia chegar, eles iam enterrar o seu corpo. Se eles tinham feito assim, ele ficaria assim [como Camiko] (Buchillet e Galvão s.d.: 1).

O poder de superar a morte, de falar com os mortos ou de agir como se eles estivessem vivos, de transformar a morte em nova vida, são marcas e imagens de figuras que os Desana relembram como as dos messias da tradição do "Canto da Cruz". Conta-se que um "xamã da cruz", por exemplo, ensinou seus seguidores que: "essa terra, essa terra onde morre gente é feia, vamos preparar outra terra, vamos virar a terra para o mundo ficar bom, a terra ser boa" (: 1).

No caso de Alexandre, seus seguidores impediram seu retorno do mundo dos mortos. Como já observamos, não há indicações de que Alexandre tivesse quaisquer poderes ou habilidades xamânicos extraordinários, como possuia Kamiko. Ele imitava Kamiko nas funções sacerdotais de casar, batizar e de conduzir danças rituais. Suas profecias de que beiju e pólvora cairiam do céu e de que haveria uma inversão no *status* índio-branco podem estar relacionadas a *cargo cults* militantes; todavia seu fracasso em situações críticas minou qualquer crença que seus seguidores pudessem ter tido. Suas ações também provaram sua inabilidade para

exercer autoridade espiritual ou para prover imagens relevantes que guiassem seus discípulos. De acordo com a tradição, ele era capaz de morrer e viajar para o mundo dos mortos, porém o povo o impediu de renascer. Diferentemente de Kamiko, ele era considerado mortal e suas promessas não eram consideradas legítimas. Na lenda, também, não há luta entre Alexandre e os brancos; na verdade, era o povo que "não gostava" dele. O ceticismo e a oposição aos líderes messiânicos é um tema recorrente na tradição do Canto da Cruz. Em vários casos, os líderes são executados por grupos opositores ou por seus próprios seguidores. Os messias advertiam sobre ameaças e destruição iminentes, eventos aterrorizadores pelos quais teriam que passar. Instigavam seus seguidores a obedecerem a severas restrições e, através da dança e do canto, a apressarem a vinda do novo mundo. As pressões do fervor milenarista pareciam trabalhar contra a sua sustentação e expansão. Como consta que um messias explicou:

> Eu fiz isso mas nem aguentei. Quando a gente quer fazer essas coisas, aí muita gente está se juntando. Eles olham e depois de ter muito olhado, ficam cansados, invejosos (Buchillet e Galvão s.d.: 8).

Em contraste, a influência de Kamiko permaneceu inalterada até a sua morte, no início deste século[8]. Mesmo anos depois de sua morte, os Baniwa continuavam a seguir sua doutrina no que dizia respeito a evitar os brancos e pedir pela proteção espiritual de Kamiko (Nimuendajú 1928; Matos Arvelo 1912: 86).

Esta diferença entre a receptividade dos Arawak e dos Tukano para com os messias da cruz pode ser explicada, creio, pela natureza dos especialistas em rituais e pela natureza da liderança nas duas culturas. Procurando eliminar a dependência dos índios em relação aos brancos, Kamiko reforçava a organização hierárquica preexistente dos xamãs Baniwa, exigindo seu respeito e obediência irrestritos. Como um xamã de alto *status*, reconhecido pela cultura Baniwa, Kamiko procurava concentrar poder de modo a consolidar a luta Baniwa contra a estrutura de poder militar dos

---

8. Koch-Grünberg e pesquisadores posteriores mencionam um messias "Anizetto" no rio Cubate, a quem eles tratam como diferente de Kamiko. Por suas descrições, entretanto, Anizetto não era outro senão Venâncio Aniceto Kamiko.

brancos.

No esquema Tukano, de papéis especializados organizados hierarquicamente, pareceria que Alexandre tentou concentrar aspectos de quatro dos cinco principais papéis. Como auto-proclamado xamã/sacerdote, e imitador de Kamiko, ele batizava, profetizava e desempenhava outras funções sacerdotais, reafirmando suas ligações diretas com poderes ancestrais. Como líder de danças rituais ele conduzia grandes reuniões de dança e oração, embora nenhuma menção tenha sido feita nos documentos que ele solicitava pagamentos em bens ("tributos") por serviços prestados. Como sacerdote, ele casava pessoas, exercendo controle sobre as relações de parentesco, embora ele próprio não pareça ter capitalizado o prestígio ou poder político-econômico que poderia ter sido conseguido através de relações polígamas. Ele também pode ter sido considerado um *chefe de guerra*, o que explicaria vários detalhes das fontes escritas: a crescente militância Tukano contra os missionários; as danças "armadas"; e o fato de Caetano, discípulo de Alexandre, ter sido considerado seu "Capitão da Guarda de Honra". As profecias de Alexandre procuravam sistematicamente usurpar o poder dos brancos em termos políticos, militares, econômicos e religiosos.

Esta concentração de poderes foi, talvez, uma experiência nova para os Tukano dos anos de 1850. Eles podem tê-la encarado como necessária à luz das mudanças críticas, impostas à sua sociedade durante essa década; grandes concentrações de pessoas, recentemente atraídas para os povoados ribeirinhos, em recém-construídos conjuntos de casas, sob as ordens de diretores designados pelo governo e de missionários, e sujeitos, portanto, a seus abusos. Tal concentração de poder, por outro lado, criou uma contradição. Etnógrafos da sociedade Tukano sugeriram que o modelo de organização hierárquica de papéis especializados aplica-se melhor à diferenciação nas relações internas de grupos exogâmicos, enquanto que as relações com grupos externos deveriam, segundo critérios Tukano, ser governadas pelo igualitarismo. Se o sistema de organização Tukano não permite uma concentração de poder, em termos de relações externas, então como poderia cumprir-se a profecia de Alexandre de governar os brancos? Como poderia Alexandre esperar manter sua liderança, havendo líderes opositores que duvidavam de suas palavras? Pareceria, então, que a dinâmica de organização Tukano trabalhava contra o intuito de Alexandre "ser um igual de Kamiko".

De acordo com a tradição, Caetano, que se atirou no rio Negro, depois

de ter sido entregue à polícia pelo chefe Wanana de Caruru, também foi um discípulo de Kamiko, tinha o poder de falar com os mortos e ensinava outros a fazer o mesmo. Um dia, segundo a tradição,

> Tomaso [=Caetano] foi com os Brancos. Ele chegou na casa *Diaimipa* (em cima de Barcellos). Vou ficar aqui, ele diz. Colocou um chapeu de palha, se vestiu, calçou sapatos e se jogou dentro do rio na *Diaimipawii*. Ele afundou. Mais tarde, tocando tambor e cantando, ele subiu para terra. Lá deve estar ele [nesta casa], ele não morreu; de corpo inteiro ele caiu na água e subiu na casa (Buchillet e Galvão n.d.: 2).

A exemplo de Ajuricaba, o líder Manao do início do século XVIII, Caetano "não morreu", mas passou a simbolizar para os Tukano a sociedade híbrida branco-índio (cabocla) do médio rio Negro, que compartilha suas esperanças milenaristas.

Continuidades e transformações

Os messias do Canto da Cruz continuaram a aparecer entre os povos Tukano durante a segunda metade do século XIX e início do século XX. Embora ainda sejam necessários trabalhos históricos para o esclarecimento dos detalhes e das interrelações desses movimentos, podemos, ao menos, mencionar alguns dos desenvolvimentos mais significativos.

Nos anos de 1880, missionários franciscanos dirigiram cruzadas evangelizadoras contra os xamãs Tukano e Tariana e contra os cultos ancestrais (Hugh-Jones 1981: 34; Wright 1981: Parte II E.). Tais cruzadas provocaram uma crise de fé nos messias da cruz e xamãs, que afirmavam terem pedido que Deus ou Tupana (equivalente ao Criador na mitologia indígena) enviasse missionários para o Vaupés (Coudreau 1887: 199). Podemos apenas levantar hipóteses sobre as razões que levaram os messias da cruz a solicitarem os missionários, mas seria consistente com sua ideologia que os sacerdotes, considerados os xamãs dos homens brancos, fossem vistos como um meio de acesso ao poder e à riqueza.

A crise de fé e a crescente intensidade do contato, no final do século XIX, causaram um declínio geral do xamanismo e do messianismo no

Uaupés. Em 1914, missionários salesianos começaram a trabalhar na área, oferecendo aos índios proteção contra a brutalidade e a violência decorrentes da expansão vigorosa da extração da borracha. Ao mesmo tempo, ofereciam um constante suprimento de bens manufaturados, caso os índios se submetessem ao seu regime de educação e à mudança cultural. Como seus predecessores, os salesianos promoveram campanhas contra o xamanismo, o culto ancestral e outras instituições tradicionais. Como exercessem um controle cada vez maior sobre todos os aspectos da cultura indígena, os Tukano, nas áreas missionárias, adaptavam-se a uma vida de quase total dependência[9]. As crenças no culto da cruz e no xamanismo continuaram exercendo influências apenas nas regiões menos acessíveis das nascentes. Nos anos de 1970, os salesianos descobriram a localização da principal cruz sobrevivente e, numa demonstração de sua "conquista espiritual", transportaram-na para a missão central em Jauareté, no Uaupés, para ser exibida no museu (Salesianos 1974).

A ausência virtual de missionários entre os Baniwa, até o final dos anos de 1940, determinou pouca ou nenhuma interferência nas suas crenças milenaristas. Quando missionários evangélicos norte-americanos da Cruzada Evangélica Mundial começaram a trabalhar entre os Arawak, no final dos anos 40, as expectativas milenaristas foram rapidamente reativadas. A mensagem dos evangelistas sobre a iminente destruição e salvação do mundo, as campanhas contra os feiticeiros e a cura pela fé tiveram um impacto imediato sobre os Baniwa, muitos dos quais consideraram a primeira evangelizadora, Sofia Muller, o novo messias, e acorreram em grandes multidões para ouvirem sua mensagem e converterem-se à nova fé. Sua moralidade restritiva (abstinência do álcool e de qualquer coisa que "enfraquecesse a alma") relembrava as leis de Kamiko sobre a observância dos rituais para se obter a salvação.

De muitas maneiras, a rápida conversão dos Baniwa representava uma transformação de suas crenças milenaristas anteriores. Por outro lado, as campanhas radicais dos evangélicos contra o xamanismo e o culto ancestral criaram uma profunda e duradoura divisão entre os evangélicos e os

---

9. A história das relações dos Tukano com os salesianos ainda precisa de ser escrita, mas numerosos autores aludiram à desestruturação da sociedade Tukano como resultado de mais de 70 anos de controle missionário (veja Buchillet 1983; Oliveira 1981; e, para os Montfortianos e Javerianos da Colômbia, Hugh-Jones 1981 e Jackson 1983).

católicos, alimentada pela propaganda de ambos os lados. Os líderes messiânicos não-evangélicos que surgiram nos anos de 1960 eram poderosos xamãs (*dzauinaithairi*, donos de jaguar), muito considerados por suas extraordinárias habilidades de cura e profecia, além de serem considerados semelhantes ao Criador Baniwa, "nossa salvação". Tais líderes não-evangélicos eram freqüentemente alvos de ataques dos evangélicos e tinham de assegurar aos seus seguidores que as profecias destes sobre a destruição iminente do mundo não se cumpririam, pois eles não tinham nem o poder nem o conhecimento para anunciar tal evento. Na época de meu trabalho de campo entre os Baniwa, nos anos de 1970, a memória de um messias recentemente falecido estava ainda vívida e sua profecia "de que os brancos estavam chegando" foi considerada cumprida com a construção de pistas para aviões militares, na região, no final dos anos 70 (Wright 1981: 85-96).

Durante a última década, os índios do alto rio Negro têm enfrentado um novo nível de penetração da sociedade ocidental em seu território, representado pelos poderosos interesses da segurança nacional e da mineração. Invasões de garimpeiros de ouro, pressões das companhias de mineração e projetos de desenvolvimento militares têm, em conjunto, representado uma verdadeira tomada do território indígena, criando situações de conflito violento e fortes pressões sobre as comunidades indígenas, incluindo a cooptação de líderes para fazerem "acordos" com o Estado e com empresas e para negociarem seus direitos à terra e às suas fontes de recursos (Wright 1990).

Devido a esta situação, em 1987, líderes indígenas organizaram uma grande assembléia regional para debaterem seus projetos e interesses com representantes das empresas e do governo[10]. Considerada por alguns como um marco histórico, a assembléia resultou na criação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro. O surgimento de uma unidade política pan-indígena foi mais significativo devido à longa história de resistência indígena e consciência milenarista. Longe de ser uma mera "resposta" a circunstâncias históricas, tal fato representou uma evolução de uma antiga e abrangente batalha dos índios por autonomia, por autodeterminação e pela garantia de seus direitos contra forças externas.

---

10. Em 28 de abril de 1987, mais de 300 representantes dos Tukano, Arawak e Maku se encontraram na prefeitura municipal de São Gabriel da Cachoeira para a assembléia.

Esses objetivos de unidade pan-indígena esbarram nas estratégias divergentes que os líderes indígenas têm considerado necessárias para tornarem reais suas visões de um futuro. Vários importantes líderes Tukano têm procurado negociações diretas com o Estado e a manutenção de uma política de boa vizinhança com as companhias, criando uma organização à parte, chamada Triângulo Tukano. Outros, principalmente os da Federação, preferem mobilização de base, o confronto direto e a denúncia de políticas governamentais. A Federação agora inclui numerosas associações locais, representando um conjunto de interesses e posições complexo e mutante.

Esta polarização pode ser entendida, em parte, à luz de tendências nos movimentos milenaristas do passado. Os líderes Tukano procuraram avançar suas posições e estabilizar a situação de suas comunidades através de alianças com o Estado e com empresas. Incorporando os valores do sistema dominante, eles conseguiram poder, reconhecimento e apoio. Apesar de reconhecerem o valor histórico das missões, o momento atual representa o fim das missões e o início de alianças diretas com os centros de poder no Brasil. Esta estratégia pragmática tem funcionado até certo ponto, mas a custo de uma profunda divisão dentro da comunidade Tukano e de divergências com a Federação, que julga que os esforços dos líderes traem os interesses indígenas. No decorrer deste processo, esses líderes tornaram-se um grupo de elite, cuja ideologia tem servido para aumentar as diferenças econômicas dentro da comunidade Tukano[11].

Conclusões

Ao interpretarmos o milenarismo dos povos Arawak e Tukano, comparamos suas semelhanças e diferenças, relacionando-as às experiências históricas e às estruturas culturais preexistentes. Enquanto a ideologia milenarista dos Tukano parece assemelhar-se aos *cargo cults* em outras regiões do mundo, é essencial entender que tais comparações não são

---

11. O Triângulo é liderado por jovens Tukano, treinados e educados em escolas missionárias, com grande experiência da sociedade nacional e vivendo freqüentemente em situações urbanas. Para uma discussão sobre a recente política dos Tukano e sobre a política indigenista oficial, veja Buchillet 1990.

suficientes para explicar as especificidades dos movimentos dos Tukano. Esta questão pode ser examinada de dois modos, quais sejam, a natureza mutante das relações entre os líderes milenaristas Tukano e o cristianismo, e a natureza do poder e riqueza.

A partir da nossa reconstrução dos movimentos, baseada em fontes escritas, vimos que Alexandre, como Kamiko, procurava exercer poder e controle sobre o cristianismo, enquanto o adaptava para atender às necessidades do povo indígena. Ambos os messias rejeitavam os missionários estrangeiros e assumiam o papel de sacerdotes, realizando batismos, casamentos e confissões. Esses papéis e práticas, e os símbolos que eles utilizavam, tiveram uma clara influência no ritual e no xamanismo tradicionais. A cruz, por exemplo, tanto simbolizava o sofrimento ritual quanto correspondia ao maracá do xamã, usado nos rituais de cura e nos festivais de dança. As figuras de Deus, Cristo e dos santos têm, todas, paralelos claros na mitologia indígena, amparados pelas crenças folclóricas da população cabocla local. Fazendo estas ligações, os messias valorizavam seus próprios poderes xamanísticos e rituais, indo além dos papéis tradicionais estabelecidos.

A ideologia de Kamiko buscava *pôr um fim* nas relações de exploração entre os índios e os brancos, primeiramente, através das profecias de destruição e renovação do mundo, e, posteriormente, através da autonomia e rejeição aos brancos e total obediência a seu movimento. Alexandre profetizou uma *inversão* da hierarquia de dominação e poder existentes, de forma que os brancos terminariam no mais baixo degrau. Ambos os profetas recontextualizaram bens e valores tais como comida, armas, ritual e hierarquia, reconceituando-os em termos de seu relacionamento com as fontes de criação que os produzem. As danças rituais de Alexandre tinham por objetivo fazer cair beiju e pólvora do céu, de resistir militantemente e de provocar o surgimento da nova hierarquia. Havia menos ênfase específica ao acesso a bens materiais (ou *cargo*), como uma maneira de adquirir cultura européia, do que à riqueza como parte da questão mais vital de poder, incluindo poderio militar e a autoridade para governar e conduzir suas próprias cerimônias religiosas.

À medida que a ideologia dos Tukano se desenvolveu, o relacionamento com o Cristianismo transformou-se, tornando-se mais especificamente definido em termos de como obter controle sobre a riqueza e o poder do branco, através de seus especialistas em rituais, os sacerdotes. Assim, os

messias dos anos de 1880 rogavam a Deus *por* missionários. Os movimentos não objetivavam rejeitar a economia política do homem branco ou negociar posições com ela, porém visavam incorporar à sociedade indígena suas conhecidas estratégias para a obtenção de poder e riqueza. Os mitos Tukano hoje contados também sugerem essa ligação.

Temos afirmado que a cultura dos Arawak poderia ter aceito mais facilmente a ascendência de poderosos messias do que a dos Tukano. As tensões geradas pelo crescente poder dos messias Tukano podem ter sido uma das principais razões para o intenso ceticismo e oposição aos líderes desde o início. Embora Kamiko tenha sofrido oposição, ele foi mais capaz de governá-la, devido ao reconhecimento de seus poderes xamanísticos. A crise provocada pelos franciscanos diminuiu ainda mais a autoridade tanto dos xamãs Tukano quanto dos messias da cruz. Sob a dominação dos salesianos, seu declínio chegou a uma perda irreversível.

Oliveira Filho (1988) criticou justamente a caracterização feita por Queiroz dos movimentos milenaristas do século XX entre os índios Ticuna do alto Solimões como *cargo cults*, o outro único exemplo registrado na Amazônia. Baseado em sua consideração dos mitos Ticuna sobre a destruição do mundo, de seu senso de tempo histórico com um ciclo contínuo da queda da humanidade do estado de graça e prosperidade e sua periódica purificação ou "salvação" pelos heróis da cultura e "imortais", e da tradicional instituição dos profetas jovens, Oliveira Filho demonstra, de maneira convincente, que os movimentos tinham pouco a ver com o modo pelo qual os Ticuna percebiam sua situação histórica em relação aos patrões da borracha e agentes do governo. Longe de serem fenômenos "aculturativos", os movimentos Ticuna eram definidos em termos de valores e expectativas tradicionais transmitidos na religião e no mito, mas conjugados pela sua situação histórica específica de dominação e pelo seu modo de entender as agências de contato. Eu sugeriria que cuidado semelhante fosse tomado ao se considerar os movimentos Tukano e tenho tentado fazê-lo ao avaliar criticamente os temas de *cargo* nas ideologias presentes e passadas, especialmente em relação à questão de hierarquia e organização, poder e riqueza.

Há muitas razões para não se adotar a terminologia de *cargo cults* para os movimentos Tukano do século XIX. Como muitos autores têm relatado, os cultos melanésios foram atribuídos à natureza complementar dos "big men" e à tradicional prática ritual, na qual a habilidade do indivíduo em

acumular riqueza era o caminho para o poder e o prestígio, e onde a riqueza era o objetivo prático do ritual (Worsley 1968; Wilson 1973; Burridge 1969). Os movimentos de *cargo* melanésios procuraram adquirir a cultura européia através do controle de seus bens e de seu poder produtivo.

No caso dos Tukano, há uma notável divergência de opiniões entre seus etnógrafos quanto a sua organização política e social ser de fato comparável à dos melanésios. Hugh-Jones (1979: 105) apóia a idéia de que

> tradicionalmente parece que o processo social em andamento foi muito semelhante àquele ocorrido em muitas sociedades das montanhas da Nova Guiné, com seu governo por meio da guerra, da troca e da liderança do "big man".

Jackson (1983: 65), por outro lado, *contrasta* a organização política do Uaupés "com algumas outras regiões do mundo, por exemplo, a Melanésia, onde ... a habilidade de acumular é o caminho para o poder e prestígio". Sem tentar resolver estas diferenças de interpretação, eu sugeriria que elas refletem a ambigüidade e a tensão fundamentais que existem dentro do processo econômico-político-religioso Tukano, entre a organização hierárquica e o igualitarismo. Alexandre Cristo criou essencialmente uma nova forma de liderança, enquanto procurava inverter as relações hierárquicas com os não-nativos, a fim de concentrar poder e riqueza nas mãos dos Tukano. Em última instância, seu experimento ruiu devido às ambigüidades das alianças históricas que os líderes Tukano haviam estabelecido anteriormente com os brancos e devido às limitações de poder na sociedade Tukano.

Agradecimentos

Uma versão anterior deste trabalho foi apresentada no Simpósio sobre "Rebeliões", organizado por Frank Salomon, no Primeiro Congresso Internacional de Etno-história, realizado em Buenos Aires, em julho de 1989. Esta pesquisa e a redação do trabalho receberam o generoso apoio das seguintes instituições: The National Endowment for the Humanities, The Ford Foundation, The Andrew W. Mellon Foundation e o Núcleo de História Indígena e do Indigenismo em São Paulo.

BIBLIOGRAFIA

Arquivos

AHN - Arquivo Histórico Nacional (Rio de Janeiro)

1858a. Relatório do Juiz Municipal e Delegado de Polícia, Marcos Antonio Rodrigues de Souza, ao Presidente da Província do Amazonas.

1858b. Correspondência dos Ministros da Justiça.

1859. Relatórios da Presidência da Província do Amazonas.

APA - Arquivo Público do Estado do Amazonas (Manaus)

1858-59. Ofícios dos Delegados da Polícia ao Presidente da Província do Amazonas.

31-03-1858. José Joaquim Palheta ao Presidente José Furtado.

12-04-1858. Romualdo ao Subdelegado da Polícia de São Gabriel e Marabitanas.

03-07-1858. Marcos Antonio Rodrigues de Souza ao Presidente Furtado.

24-07-1858. Marcos Antonio Rodrigues de Souza, "Auto de Perguntas feitas em 24/07/1858 a Joaquim Antonio Gonçalves de Aguiar".

1852-5. Correspondências dos Delegados da Polícia da Província.

05-07-1853. Jesuíno Cordeiro ao Presidente.

1860. Correspondência dos Delegados da Polícia da Província do Amazonas.

Publicações

ARANHA, Bento de Figueiredo Tenreiro (org.). 1907. *Arquivo do Amazonas* 1(2 e 4) e 2(7). Manaus. Inclui:

Em 1(2): "Mappa Demonstrativo", de Frei Gregório José Maria de Bene, 1853.

Em 1(4): "Joaquim Firmino Xavier a Presidente Furtado.

Em 2(7): Romualdo a Furtado.

BUCHILLET, Dominique. Maladie et Mémoire des Origines chez les Desana du Vaupés (Brésil). Tese de Doutoramento não publicada. Nanterre: Université de Paris X.

__________.1990. Pari-Cachoeira: le Laboratoire Tukano du Projet Calha Norte. *Ethnies* 11-12: 128-135.

BUCHILLET, Dominique e Galvão, W. s.d. "Genealogia dos Messias Tukano e Arawak do Alto Rio Negro". Manuscrito não publicado.

BURRIDGE, Kenelm. 1960. *New Heaven, New Earth*. Oxford: Blackwell.

CHERNELA, Janet. 1988. Righting History in the Northwest Amazon: Myth, Structure, and History in a Arapaço Narrative". In *Rethinking History and Myth* (Jonathan D. Hill, org.). Urbana: University of Illinois Press. pp. 35-49.

COUDREAU, Henri A. 1887. *Voyage à travers le Guyanes et l'Amazonia*. Paris. (*La France Equinoxiale* 2).

ESTRELLA DO AMAZONAS. 1858. 16 de janeiro de 1858 - 25 de dezembro de 1858. Manaus.

GOLDMAN. Irving. 1979. *The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press (Primeira edição, 1963).

HILL, Jonathan D. 1985. "Agnatic Sibling Relations and Rank in Northern Arawakan Myth and Social Life". In *The Sibling Relationship in Lowland South America* (Judith Shapiro, org.). Bennington: Bennington College (Working Papers on South America Indians 7: 25-32).

HILL, Jonathan D. (Org.). 1988. *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press.

HILL, J.D. e M. Wright, ROBIN. 1988. "Time, Narrative and Ritual: Historical Interpretations from an Amazonian Society". In J. D. Hill (org.) 1988: 78-105.

HUGH-JONES, Christine. 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press.

HUGH-JONES, Stephen. 1981. História del Vaupés. *Maguaré* 1: 29-51. Bogotá.

______. 1988. The Gun and the Bow: Myths of White Men and Indians. *L'Homme* 106-7: 138-58.

______. s.d. "Shamans, Prophets, Priests and Pastors". Trabalho preparado para o Seminário sobre "Shamanism, Colonialism and the State". King's College, 3 October 1989.

HUMBOLDT, Alexander von. 1907. *Personal Narrative of Travels to the Equinoxial Regions of America during the years 1799-1804*. London.

JACKSON, Jean. 1983. *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. New York: Cambridge University Press.

KNOBLOCH CLJ, Pe. Franz. 1972. "Geschichte der Missionen unter den Indianer-Stammen des Rio Negro-Tales". *Zeitschrift fur Missionswissenschaft und Religioswissenschaft* 2,3,4. MÜnster: Aschendorff.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. 1967. *Zwei Jahre unter der Indianern, Reisen in Nordwest Brasilien, 1903-05*. Austria: Akademische Drúck-U. Verlagsanstatt.

MATOS ARVELO, Martin. 1912. *Vida Indiana*. Barcelona: Casa Editorial Maucci.

NIMUENDAJU, Curt. 1950. Reconhecimento dos Rios Içana, Ayari e Vaupés. *Journal de la Societé des Américanistes* 39: 125-83; 44: 149-78. Paris.

OLIVEIRA, Ana Gita de. 1981. Índios e Brancos no Alto Rio Negro. Tese de Mestrado em Antropologia, não publicada, Universidade de Brasília.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1988. *"O Nosso Governo". Os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo: Marco Zero, Brasília: MCT-CNPq

PRIMOV, George. s.d. "A Descriptive Outline o the Post-Columbian History of the Territorio Federal Amazonas until 1970". Manuscrito não publicado.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1975. *The Shaman and the Jaguar*. Philadelphia: Temple U. Press.

SALESIANOS. 1974. *Eneminí*. Jauareté.

SPRUCE, Richard. 1970. *Notes of a Botanist on the Amazon and Andes*. Vol. 1. New York: Johnson Reprint Co.

STERN, Steve J. 1987. *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*. Madison: University of Wisconsin Press.

SULLIVAN, Lawrence E. 1987. *Icanchu's Drum: An Orientation to Meaning in South American Religions*. New York: MacMillan Press.

SWEET, David G. 1974. *A Rich Realm of Nature Destroyed: The Middle Amazon Valley, 1640-1750*. Tese de Doutoramento não publicada, University of Wisconsin.

TAVERA ACOSTA, B. 1927.*Rio Negro. Reseña Etnografica, Histórica y Geographica*. Maracay.

WILSON, Bryan. 1973. *Magic and the Millenium. A Sociological Study of Religious Movements of Protest among Tribal Third World Peoples*. London: Heinemann.

WORSLEY,Peter. 1968. *The Trumpet Shall Sound: A Study of Cargo Cults in Melanesia*. London: MacGibbon & Kee.

WRIGHT, Robin M. 1981. *The History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley*. Tese de Doutoramento não publicada, Stanford University.

______. 1990. Guerres de l'Or dans le Rio Negro. *Ethnies* 11/12: 38-42.

WRIGHT, Robin e JONATHAN D. HILL. 1986. History, Ritual and Myth: Nineteenth Century Millenarism Movements in the Northwest Amazon. *Ethnohistory* 33 (1): 31-54.